

## AS REPRESENTAÇÕES DO CORPO NO UNIVERSO AFRO-BRASILEIRO

*Vilson Caetano de Sousa Júnior\**

### **Resumo**

O corpo no candomblé encerra uma série de significados atualizados através do rico e complexo patrimônio cultural de origem africana que deu origem às chamadas religiões afro-brasileiras.

Diferentemente de outras tradições religiosas, o corpo é entendido como uma totalidade, resultante do deslocamento de matérias ancestrais. Com base nesta visão, noções como identidade e ancestralidade serão reconstruídas através do processo de iniciação.

Isso faz que noções como doença e saúde sejam também ressignificadas por um universo que compreende o corpo como um microcosmo simbolizado por utensílios de barro, de madeira ou ainda folhas, pedras, panos e os próprios alimentos.

### **Palavras-chave**

Doença; corpo; religiões afro-brasileiras.

### **Abstract**

*The body in candomblé has several meanings that are updated through the rich and complex cultural heritage that came from Africa and originated the so-called Afro-Brazilian religions.*

*Unlike other religious traditions, the body is understood as a totality, resulting from the movement of ancestral matters. Based on this view, notions like identity and ancestry are re-built through the process of initiation. Thus, notions such as illness and health are also re-signified in a universe that understands the body as a microcosm symbolized by clay and wooden utensils, or leaves, stones, cloths and food.*

### **Key-words**

*Illness; body; Afro-Brazilian religions.*

*Qualquer cultura é uma série de estruturas relacionadas que abrangem formas sociais, valores, cosmologia, o todo do conhecimento, e através da qual toda experiência é mediada. Certos temas culturais são expressos por ritos de manipulação do corpo.*

Mary Douglas<sup>1</sup>

De acordo com o mito iorubá, não tendo Obatalá, o Grande Orixá incumbido de criar o mundo, cumprido suas tarefas – após ter acordado do sono pelo qual foi acometido, depois de ter bebido muito vinho de palma –, como consolo e mais um voto de confiança o Senhor da Vida, Olodumaré, pediu a Oxalá que, a partir de então, criasse todos os seres vivos que haveriam de habitar a Terra. Desta maneira, o grande ancestral da criação convocou os demais orixás e pediu que lhe trouxessem uma matéria que pudesse ser trabalhada por ele a fim de criar os seres vivos.

Conta-se que o orixá Ogun trouxe muitos palitos, mas a madeira não se prestava ao trabalho de dobrar com facilidade, sem falar no fato de estar sempre exposta aos mais variados infortúnios. Anteriormente, o próprio Oxalá teria tentado trabalhar as águas, mas estas, como a prata, eram maleáveis demais. Todos os orixás trouxeram, assim, alguma substância, mas, até então, nenhuma se prestava ao trabalho que o Rei do pano branco deveria realizar. Por fim, após um longo tempo desaparecido, aparece *Iku*, a morte, o príncipe cego que anda solto pelo mundo deixando suas marcas por onde passa, trazendo uma mistura de água e terra que entrega a Obatalá. Orixalá recebeu com as duas mãos aquela substância e entendeu que era com ela que os seres vivos poderiam ser modelados.

O pai da criação consegue, enfim, criar uma forma, e, ao findar seu trabalho, contempla-a admirado. Mas Obatalá queria mais. O corpo recém-modelado da lama era inerte e não fazia sentido. Vendo a obra que Oxalá havia acabado de criar, o próprio Deus, Olodumaré, soprou nas narinas de sua criatura, imprimindo nela *èémí*, sopro vital.

Por meio do trabalho de Oxalá, Olodumaré havia acabado de instituir a vida. Como gratidão pelo trabalho de ter levado até ele a matéria-prima utilizada para moldá-la, Obatalá conferiu à morte o direito de restituir à terra (ilé) todas as porções individualizadas que são retiradas dela no momento da criação de cada ser vivo.

Esse mito constitui referência obrigatória que nos permite visualizar o papel, o sentido e o lugar ocupado pelo corpo nas religiões afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, o mito fala de vida e de morte por uma relação estabelecida entre o corpo e a terra. Isso reflete profundamente o universo religioso dos afro-brasileiros, em que vida e morte, assim como o corpo e a alma, não são realidades que se contradizem, mas se completam na dinâmica de

um mundo onde os que nascem são sempre vivos, uma vez que a morte não é vista como passagem, fim, aniquilamento, estado, castigo, mas origem, princípio, começo e renascimento do próprio corpo.

Para o chamado *povo de santo*, a vida no orixá é toda ela um aprendizado que tem início, mas não tem fim. A morte, conforme o mito, é também uma iniciação. Daí a profunda importância do ritual do axexê, cerimônia realizada quando os iniciados no candomblé morrem. *Axexê* significa “origem das origens”, pois sem a morte não há vida. *Iku* é o grande responsável pela devolução das matérias ancestrais. É desta que depende a continuação da humanidade. O *axexê* é a grande comemoração de que os que nascem são sempre vivos e que viver e morrer como a água e a terra, transformados em barro por Obatalá, fazem parte da dinâmica da vida e são elementos imprescindíveis. Em outras palavras, para o povo de santo, ou gente de candomblé, a vida não tem fim, por isso ela precisa ser vivida em sua plenitude.

Ao serem expatriados de seus países de origem, os africanos tiveram este princípio de identidade (corpo/terra) profundamente violado. No chamado Novo Mundo, em novas terras, os africanos foram obrigados a reconstruir essa noção com base em outros referenciais culturais que lhes permitissem a articulação corpo/território.

A escravidão foi a forma mais cruel de intervenção na vivência da “vida em plenitude” dos diversos grupos africanos, ao esfacelar suas formas sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas. No Brasil, em particular, esses povos experimentaram leis e sanções enérgicas de discriminação e marginalização, levadas hoje com afincamento pelo chamado processo neoliberal, que continua a distribuir miséria colocando países abaixo da linha da pobreza. São formas concretas que contrariam a vivência da vida em plenitude, o projeto colocado por Olodumaré, o grande Deus, e entregue a Obatalá, ancestral da criação, homem e mulher dentro da cabaça da existência no momento da criação do mundo.

Integração da terra com a água, a lama liga-se ao momento inicial dos primórdios da existência de todos os seres vivos, quando Olodumaré, a grande bolsa de ar, fez originar Oxalá, as águas, e toda a criação ainda de forma indiferenciada. Esta criação, segundo o mito, é sempre masculina e feminina ao mesmo tempo, ou seja, homem e mulher, pois, como se diz: “Deus não tem sexo”. No universo onde tudo é vivo, esta vitalidade faz parte do ser de Deus, do *èémí*, vitalidade representada pelo sopro insuflado em todas as criaturas. Oxalá e Iku apenas individualizam, dão forma, modelo, ao princípio que se encontra em Deus de forma indiferenciada. Morrer, então, é um processo que faz parte do percurso da existência. É voltar para Olorum e para a terra, garantindo assim a continuidade da vida.

Com base na relação estabelecida com a terra, para o povo de santo, o homem é corpo; ele é o seu próprio corpo, e não há nada mais próximo dele do que esta realidade,

sua corporeidade, sua sensualidade. Se a terra entendida como parte que a todo tempo está sendo individualizada por Iku é cultuada como um ancestral Onilé, o corpo é a grande representação desse deslocamento de matérias ancestrais. Em momentos muito especiais dos terreiros, pode-se ouvir cantar: “*Onilé mojubá ré/ Igbá Orixá, Igbá Onilé*”. É um pedido de bênção à própria terra, morada dos ancestrais. Ilé é o chão que estamos pisando, chão que em alguns espaços do terreiro precisam ser, como se diz, de “terra batida”. Ilé é o lastro que sustenta as casas, as cidades, os rios, as pessoas, o próprio céu. *Igbá Orixá, Igbá Onilé*. Os orixás moram dentro da terra, razão pela qual muitos deles recebem oferenda dentro de buracos feitos às pressas, onde seus filhos colocam a boca e lhes suplicam. Quando os orixás, princípios universais, vêm a uma festa, é da terra que eles saem e se mostram através do corpo das pessoas, que se tornam um retrato vivo do sagrado. É da terra também que nascem, surgem os eguns que preenchem os panos que dão visibilidade aos que nasceram um dia, como veremos adiante.

Exu, ancestral iorubá que preside a comunicação e toda transmissão, liga-se diretamente ao corpo. Daí estarem associados, a ele, a alegria, o gozo, o prazer e até mesmo a proximidade com os seres humanos. Sobre Exu, muito já foi dito, mas acredita-se que ainda falte muita coisa a ser falada sobre esse princípio ancestral que, em alguns momentos, se confunde com o próprio homem. Se o homem é corpo e Exu é forma, pode-se perfeitamente entender o dizer corrente: “Ai se não fosse do homem sem o seu Exu”. Nas várias passagens de diversos mitos, ele é apresentado como alguém que está sempre trazendo algo para a humanidade, desde o fogo, os signos da comunicação, ao próprio sexo. Conta-se que foi o próprio Exu quem colocou, após várias tentativas, os órgãos genitais onde estes se encontram hoje, garantido, assim, sua proteção.

### *A reconstrução do corpo na iniciação*

É no processo de iniciação que o neófito no candomblé tem reconstruído o universo fragmentado pela escravidão. A iniciação permite uma reconstrução social do indivíduo, que é feita graças a um sistema de crenças transmitidas ao iniciado durante o período de reclusão. É o grande momento da vida da pessoa, em que ela aprende que é corpo ou, ainda, que não há outra forma de ser no mundo que prescindia deste fato. Após findar esse processo, o recém-iniciado nasce como uma nova identidade, a de *yawô*, literalmente “esposa”. A iniciação deve propiciar ao indivíduo perceber-se parte do sagrado, carne da mesma carne, sangue do mesmo sangue. Ela intensifica uma relação “consagüínea” entre o filho e o ancestral para o qual foi iniciado. Trata-se, na verdade, de um reaprendizado de como ser corpo e de como este corpo é uma manifestação dos princípios ancestrais.

Falar desse processo nos terreiros de candomblé é algo complexo, em primeiro lugar, por tratar-se de uma experiência vivida, experimentada, sentida por cada pessoa em particular; em segundo lugar, porque cada terreiro a realiza de acordo com sua história e com as necessidades suscitadas pelos orixás. A iniciação torna as pessoas *lessé orixá*, ou seja, altares vivos dos orixás, e ainda *omo orixá*, filho ou filha de santo, pessoas que se comprometeram no seu processo de iniciação a fazer de suas vidas, pela corporeidade, um lugar de adoração e morada dos ancestrais.

Vale chamarmos a atenção para o fato de que, sempre quando se ouve falar em iniciação, pressupõe-se uma revelação de conhecimentos rituais ou de mistérios escondidos. O termo usado nos terreiros foge a esta concepção. Iniciação diz respeito a um processo que se desenrola durante a vida e se prolonga durante a passagem deste para outro estado de existência. Nesse longo processo, a observação, a paciência, a dedicação são elementos fundamentais e essenciais para que se possa ser, no mundo, exemplo de paz, do direito, da vida, do sucesso, da beleza e assim por diante.

Os orixás representam princípios universais como os já referidos, expressos pelas forças da natureza como os rios, a terra, o fogo, o ar, etc. O fato é que cada comunidade experimenta esses elementos de acordo como os desafios colocados por sua trajetória histórica. Daí haver, ainda hoje, em grande parte da África Yorubá, por exemplo, referência de homens e mulheres, regiões, cidades, rios e montes que expressaram tão bem esses princípios que se tornaram elementos fundantes de toda uma civilização.

Assim, em linhas gerais, os orixás são herança, herança longínqua deixada por homens e mulheres, transmitidas de várias maneiras para filhos e filhas no Novo Mundo. Existem várias formas desse sagrado se revelar ou falar: em sonhos, doenças, escolha do próprio orixá, ou até mesmo num jogo de búzios. Fato é que, como se diz no terreiro, “ninguém entra no caminho dos orixás”. Ao contrário, “são Eles que se colocam sempre no caminho das pessoas”. E aí ninguém escapa. Para alguns, a chamada *obrigação* começa desde cedo; para outros, mais tarde. Não importa. Cada um tem a sua hora, e, mais do que isso, quando esta chega, é fundamental que se esteja disposto a abraçar este sagrado que escolhe sempre. É comum, todavia, as pessoas serem apanhadas de surpresa.

Nesse processo de abraçar o sagrado com todo o corpo, a comunidade é algo imprescindível. A partir de então, o convívio será a escola mestra. A primeira lição consiste em saber que o não saber, o não ouvir e o não ver cabem em qualquer lugar. Depois, aprende-se que a hierarquia significa posto e que todos devem ser respeitados. Esse período é estipulado pela comunidade de acordo com sua história e a situação vivida por pessoa. Geralmente, não há motivos para tanta pressa; afinal, tem-se a vida toda para aprender. Aprendem-se lições novas a cada instante e a cada pergunta, a dançar, a comer, a se comportar, a trocar bênção, axé e, sobretudo, a respeitar as tradições.

Durante a integração com a comunidade, vários ritos vão se desenrolando. Um deles chama-se *bori*, ou seja, *dar comida à cabeça* – a cabeça representa o corpo todo – momento em que todo o corpo come e, com ele, os antepassados da pessoa, da comunidade e os presentes. A cabeça, chamada de *ori*, é uma das partes mais importantes do corpo. Ela é a primeira que se vê dentro da bolsa de água durante a gestação. Não se pode esquecer que é dentro dela que se encontram todas as condições e possibilidades para o desenvolvimento da pessoa, o *odu*. A cabeça significa o começo, remete aos primórdios quando todos passaram pelas mãos de *Ajalá*, o modelador de cabeças, e *Yemanjá*, a mulher que cuida da cabeça de todos nós. Nessa cerimônia, louva-se o *ori* e, dentro dela, o destino individual de cada um. É o momento que se pede a *Yemanjá* mais uma vez o equilíbrio e a força para que a pessoa continue comendo, correndo, brincando, sorrindo, tendo sucesso nos negócios, a fim de poder ser um local vivo de adoração do orixá. A cabeça possui um significado tão grande que é comum ouvir-se dizer: “antes mesmo do orixá nascer, a cabeça já era”. Esta seria a razão pela qual *ori* é adorado por cada pessoa como um elemento fundante.

De acordo com a tradição da casa ou da vontade dos orixás, uma pessoa pode ser “borizada”, como se chama no terreiro alguém que já recebeu o *bori* várias vezes ou durante muitos anos até chegar o grande dia de *fazer o orixá*, ou seja, preparar seu corpo e sua vida para o serviço do seu ancestral e dos ancestrais de sua família. Um grande enxoval é feito. Nada pode faltar. Esse momento envolve muitos gastos, por isso um grupo é convidado a colaborar, a trocar axé com o recém-nascido. Tudo pode ser trocado, um novelo de linha, uma galinha, uma cabra, um quilo de arroz, de feijão, búzios ou outros componentes obrigatórios usados no ritual. O momento do enxoval é aquele em que se recebem as chamadas “esmolas”. Assim, ninguém pode deixar de dar nem receber.

A pessoa que está sendo iniciada passa então por uma série de ritos, que incluem banhos e oferendas durante um período de reclusão que varia de 21 a noventa dias. É o momento da morte individual de cada um, quando a cabeça é raspada, o corpo pintado e tatuado, quando não se conversa, não se sabe andar, comer, sentar, não se vê a luz do dia nem se sabe os dias da semana. É o período em que se aprende a falar com os olhos, com o silêncio, com o corpo, sobretudo com as palmas que fazem soar o *paó*, uma espécie de palmas silenciosas, pedintes... Esse momento é um dos mais secretos para o povo de santo. A seqüência que se desenrola varia de uma casa para outra, mas sabe-se que, durante este tempo, rememora-se desde o momento da concepção até o nascimento, quando a pessoa vem ao mundo, desta vez diferente, sabedor de que a humanidade não esgota nem se contrapõe ao sagrado que há dentro dela. Durante esse período, a pessoa ganha um pai e uma mãe, às vezes os dois, que lhe acompanharão por toda a sua vida.

O dia mais importante desse processo é o dia do nome ou *oronkó*. Dar o nome significa nascer, ganhar consciência de que é corpo. Como na África, o nome do orixá gritado no barracão sintetiza todo o processo da vida da pessoa. A iniciação não terminou, muitos outros ritos se seguem, e o *yawô* tem agora uma série de deveres, como não cortar os cabelos, abster-se sexualmente durante um certo período, vestir-se de branco, não ficar na rua em algumas horas, não entrar em cemitérios, igrejas, hospitais, etc. Ao completar um ano, novos ritos são realizados. Estes serão repetidos aos três e aos sete anos, quando se considera que a iniciação “está completa”. Fazer sete anos, tornar-se um irmão mais velho, como em geral se diz, um *egbomi*, não significa saber de tudo; ao contrário, significa começar a aprender tudo de novo. Após a obrigação dos sete anos, novos ritos são realizados aos 14 e 21 anos, sem falar daqueles feitos periódica ou anualmente pelos *lesse orixás*.

### *Os tabus, o corpo e algumas interdições*

Ao lado das marcas de afirmação de identidade, a iniciação introduz no corpo uma série de interdições. Esses interditos rituais fazem parte do processo de construção do qual estamos falando. Alguns tabus rituais, chamados de *ewó* ou *quizilas*, são definidos pela comunidade e relacionam-se diretamente ao orixá e ao destino individual de cada pessoa. Exemplo bastante conhecido é a proibição de azeite de dendê para os filhos de Orixalá, assim como de mel para os filhos de Oxóssi, embora esta última não seja consenso como a primeira, variando em algumas casas.

No ano de 1997, quando pesquisava as comidas rituais do Ilê Axé Dara Oxun Eyn, terreiro paulista situado na Vila Industrial, registrei o seguinte relato do seu sacerdote, o babalorixá Cido de Oxun:

*Há dois tipos de quizilas. As do santo e as da pessoa, porque você tem fígado, baço, tem rim, você tem um monte de coisa que pode realmente trazer uma quizila ligada à sua parte material com sua parte espiritual. Eu, por exemplo, não posso comer banana nanica, porque eu sofro do fígado, levo isso como se fosse uma quizila, mas já comi muitas vezes banana nanica e me fez mal. Tem essas coisas: você não pode passar por baixo de arame farpado, comer caranguejo, porque tem uns negócios aí que a gente leva mais ou menos na história, nas lendas, nos costumes, porque você é cortado, você não pode passar em rasto de animal... Até eu concordo que algumas coisas a gente evite de fazer para não contrariar o nosso anjo, o nosso deus, o nosso orixá, mas algumas coisa você tem que saber que faz mal para você evitar de comer. Você tem de comer. Ou discorda de mim?*

*Agora, as coisas prescritas pelos orixás, eu concordo plenamente. Em relação a Oxóssi não gostar de mel, a quizila de Oxóssi ser mel... de Oxalá, o azeite de dendê, aceito totalmente isso que eu acho que é correto. Sobre a quizila de Oxalá não comer epô pupá por causa da perseguição de Exu sobre o trono, sobre o poder que continua no candomblé até hoje... A briga do candomblé toda é porque da cadeira. Não existe outro problema no candomblé, a briga de tudo é a tal da cadeira, é o poder, né? Que as grandes mães de santo e pais de santo brigam. Então, independentemente do Orixá, que eu concordo da quizila de Oxalá em relação à epô pupá com Exu, mas não concordo com quizilas de outros santos, porque, como que você vai saber se você não pode tomar Bezetacil? Tomando. Se você não experimenta as comidas, você não sabe o que pode ser quizila e o que não pode ser quizila. Pra você, pra eu ter certeza que alguma coisa é minha quizila, eu tenho que experimentar.*

Em linhas gerais, é muito comum, quando nos referirmos aos tabus, associá-los logo à comida, talvez porque não haja outra forma de manter nada vivo no mundo sem ela. Como se diz no terreiro, “um corpo vivo é aquele que come”.

Nos terreiros de candomblé, o verbo *jé* (literalmente “comer”) é acompanhado de preceitos, fórmulas, palavras, cantigas e histórias que ilustram seu profundo significado. Isso fica bastante compreensível nas frases do babalorixá Francisco de Oxun:

*Não há outra forma de se manter nada vivo sem que você ofereça alimentos. Porque no alimento está a energia maior da sua oferta e do seu desprendimento. A comida está cheia de sentido, sentimentos. Por exemplo, há dois tipos de filho-de-santo: aquele que dá muito para chamar atenção do orixá, de seu pai ou mãe-de-santo, de seus irmãos, para dar a entender que ele ama mais o orixá que os outros; há outro que faz uma coisa pequena, mas com tanto respeito, amor, devoção, dedicação que muitas vezes sua oferta não é nem notada pelos outros, mas o orixá já olhou para ele. Ele nos olha sempre antes. Ele percebeu que aquele que ofertou sua pequena oferta estava com seu okan [coração] e ori [cabeça] doce, suave...*

Muito mais que relacionada a um sistema nutricional, a comida se articula e se compreende a partir de um universo maior, em que a oralidade constitui um dos meios mais expressivos de passar seus preceitos, a observação é um método indispensável para sua manutenção e o comer é um dos verbos que, embora muitos conjuguem, reserva-se a poucos, restringindo-se àqueles que, conhecendo o “tratamento”, entendem o papel e o significado desta comida como *axé*, força vital e sacrifício indispensável para a conservação da vida.

O não comer se estende às restrições alimentares que ficam por conta de momentos especiais. Por exemplo, quando morre alguém, costuma-se abster-se de carne. Na sexta-feira, em respeito ao Ancestral da Criação que recebe oferendas especiais neste dia, não se usa o azeite-de-dendê. Enquanto “o que não se come” tem uma abrangência mais ampla, o “não comer” reserva-se a momentos específicos, variáveis segundo as circunstâncias.

Ao lado de interditos alimentares, há alguns que recaem sobre as vestes e regulam as cores, ao lado daqueles que dizem respeito diretamente ao corpo em ocasiões especiais exigidas por algum rito que já tenha ou esteja sendo realizado, como abster-se sexualmente antes da coleta das folhas ou após as chamadas obrigações.

Ao lado dos tabus sexuais, estão aqueles que envolvem o refugio físico: saliva, sangue, urina, pele, fezes, unhas, lágrimas, etc. Isso permite visualizar o corpo como fonte de poder e, como tal, de perigo. A proibição às mulheres de não circularem no terreiro, estando proibidas de tomar parte de qualquer ritual durante os dias em que estão menstruadas, é um bom exemplo disso. Ter idade avançada é assim uma das exigências para assumir o sacerdócio de *Yabá sé*. Sobre esta figura, o professor Vivaldo da Costa Lima, no trabalho sobre a família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia, faz uma análise cuidadosa de tal palavra. Contrapondo-se à Edison Carneiro e à Herskovits, afirma:

A iabasse, que os autores grafam Iya bassê, é a encarregada de importante setor da comida sacrificial e das oferendas. É ela quem se encarrega – com suas imediatas, da elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas aos santos, e por isso deve ser pessoa de grande experiência e equilíbrio. Geralmente são escolhidas para esse posto mulheres que já atingiram o estágio fisiológico da menopausa, e estão, por isso, isentas das interdições rituais associadas aos dias considerados impuros, em que as mulheres não devem tocar as comidas sagradas dos orixás.<sup>2</sup>

E completa dizendo:

O termo se origina do iorubá *Iyagba-se* (iaba-sê), isto é, velha que cozinha. *Iyaagba* (iáabá) literalmente significa a “mãe da mãe”, portanto, avó, e no sistema classificatório iorubá se estende a todos os parentes da geração dos avós. Mas também significa velha, “mulher de idade”. A palavra *iya* (mãe) pode ser prefixada a uma série de verbos, resultando um composto que denota uma ação contínua ou uma profissão. *Se* (sê), em iorubá, quer dizer cozinhar. Portanto, *iagbá-se* (iabassê) – velha que cozinha.<sup>3</sup>

É sabido que, segundo os yorubás, existe uma relação muito grande entre as avós e as Grandes Mães, representação do poder feminino da gestação.

Pierre Verger<sup>4</sup> realizou um estudo, entre os yorubás, por meio da catalogação de mitos e histórias orais contadas pelos advinhos, babalawôs, “pais do segredo”, sobre o papel assumido pelas feitiçeras dentro dessa sociedade. Destaca Verger que, ao contrário de serem origem do mal, como na Europa, as feitiçeras ou *ajé* estão ligadas aos orixás e aos mitos de criação do mundo, exercendo um importante papel dentro desse universo.

As *ajé* são conhecidas por vários nomes, e não se sabe realmente qual é o certo. Assim, recebem denominações como *eleye* (proprietária do pássaro), ou *ágbá* ou *iyá ágbà* (a anciã, a pessoa de idade avançada). Comumente, dirigem-se a elas como *Iyami* ou *Iyami Oxorôgá*, minha mãe a feitiçeira.

Falar em Yami sempre denota medo e respeito a um princípio ao qual todos devem se dobrar, representado pelo pássaro, símbolo de seu poder que é enviado pelas feiticeiras e por meio do qual escolhem suas vítimas. Em linhas gerais, esse poder é atribuído às mulheres velhas, embora haja casos em que se acredita que uma jovem pode tê-lo recebido de herança.<sup>5</sup> Verger é autor de várias passagens que ilustram o fato de que, para os yorubás, o axé, poder de realização de Iyami, não é nem bom nem perverso, mas algo que deve ser utilizado com cautela – e foi por não tê-lo usado com prudência que as Grandes Mães perderam o domínio do mundo.

Yami participa diretamente da vida da sociedade, mãe que é de todos; controla o sangue das regras das mulheres, fazendo que todas elas participem de seus poderes místicos. “Toda mulher é ajé, escreve Ulli Beier<sup>6</sup>, porque iyami controla o sangue das regras das mulheres. As “mães” podem fazer cessar as regras ou podem causar hemorragia. Assim, as “mães” controlam todas as mulheres através destes poderes místicos.”<sup>7</sup>

Pierre Verger ainda lembra de uma posição de suma importância ocupado pela mulher dentro da sociedade yorubá: a *Iyalòde* (Yalodê), a mesma que aparece em algumas histórias distribuindo o poder às Ajé. Em aldeias yorubás, a Yalodê desempenha o papel de ir à frente das mulheres da comunidade, de forma especial daquelas que vendem no mercado, representando-as no palácio e no conselho. Ela também se faz presente no tribunal, caso haja mulher implicada neste, ou decide fora dele desavenças entre mulheres.<sup>8</sup>

Iyalòde constitui, assim, um título civil dentro de cada comunidade, o título mais honorífico que uma mulher pode receber e que a coloca como cabeça das mulheres e representante de *Yá mi*, poder ancestral feminino.<sup>9</sup> Na sociedade yorubá, esse título está associado ao orixá Oxun. No trabalho intitulado *A galinha d'angola*, Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros realizaram um minucioso trabalho sobre a iniciação e a identidade na cultura afro-brasileira. Numa passagem de seu texto, eles retomam a história – “eu afirma ter sido o Orixá Oxun, a primeira a fazer um iaô”<sup>10</sup> –, colocando sobre a galinha d'angola os axés indispensáveis para isso. Esta é a razão pela qual muitas cantigas são dedicadas a ela no dia em que o recém-iniciado se apresenta ao público. Como Oxalá, Yemanjá, Nanã, Obaluaiyê e Oxóssi, Oxun liga-se diretamente ao corpo. É ela quem cuida do desenvolvimento do feto na vida uterina, além de regular o ciclo menstrual das mulheres. Esta última relação aparece muito bem expressa no mito apresentado por Mestre Didi, sob a forma de livro-objeto<sup>11</sup>, intitulado *Por que Oxalá usa ekodidé* :

Muito tempo depois que Oduduwa chegou em Ilê Ifé e começaram a aproximar o culto das águas de Oxalá, aconteceu que, logo no primeiro ano, quando estava perto das festas, Oxalá

escolheu uma senhora das mais velhas do terreiro, chamada Omom Oxun, para tomar conta de toda sua roupa, adornos e apetrechos, depositando com toda benevolência nas mãos dela aquele direito especial para tomar conta de tudo que lhe pertencesse, da coroa ao sapato.

Omom Oxun, por nunca ter tido nenhum filho, criava uma menina e desta data em diante ficou sendo odiada por algumas pessoas que faziam parte nesse terreiro. Tramaram várias coisas contra Omom Oxun, mas nada deu certo e a confiança de Oxalá cada dia mais aumentava.

Na véspera do dia da festa, as invejosas, já desiludidas, de passagem na casa de Omom Oxun, depararam com a coroa de Oxalá que esta havia ariado e colocado no sol para secar. Ela estava mais reluzente que nunca. Combinaram, pois, roubá-la e jogá-la no fundo do mar. Ao ir buscar a coroa, e não a encontrando, Omom Oxun ficou desesperada.

Sua filha sugeriu que fosse à feira bem cedo e comprasse o peixe mais bonito que tivesse lá. A coroa de Oxalá deveria está na barriga dele. Omom Oxun não dormiu a noite toda, preocupada, e quando o dia mal tinha clareado se levantou, foi à feira, diretamente no mercado de peixe, e não encontrou nenhuma escama. Impaciente, de volta, Omom Oxun encontrou um senhor vendendo um peixe único no mercado. Queria ver se sua filha tinha aconselhado bem.

Assim que chegou em casa foi logo abrir a barriga do peixe, porém não conseguiu. Sua filha, acordando, faz isso para ela e retira da barriga do peixe a coroa de Oxalá.

As mulheres invejosas, desta vez, fizeram um ebó e colocaram na cadeira de Omo Oxun. A festa assim começou, e após Oxalá sentar na sua cadeira, convidou Omo Oxun para sentar na sua cadeira. Em meio às cerimônias, ao lhe pedir sua coroa, Omo Oxun vira-se para pegar, mas não pode levantar-se. Fez muito esforço. Sua dor era grande, e ao olhar para a cadeira viu que estava toda suja de sangue.

Sabendo que o vermelho é uma das maiores proibições para Oxalá, Omo Oxun foge para a casa de Exu. Quando Exu abriu a porta e a viu toda suja de vermelho, disse: “Você vindo desse jeito da casa de meu pai. Infringiu o regulamento? Eu não posso lhe abrigar”. Ela se dirigiu à casa de Ogun, Oxóssi e outros orixás, que não lhe receberam alegando a mesma coisa que Exu.

Por fim, foi à casa de Oxun e implorou. Usando de sua magia, Oxun fez com que do lugar que sangrava em Omo Oxun saíssem penas vermelhas de papagaio da costa, ekodidé. Depois reuniu todas aquelas penas numa cuia e todas as noites dava uma festa no seu palácio, de onde, ricamente vestida, sentada no seu trono com Omo Oxun do lado, juntamente com a cuia e a vasilha para colocar dinheiro na sua frente, recebia a visita de todos os orixás. Todos queriam ver qual o motivo da festa que Oxun estava dando no seu palácio. Lá chegando, se eram homens davam dobalé, se estiravam com o peito no chão; se fosse mulher dava iká, se deitava no chão de um lado e do outro. Faziam esta saudação diante de Oxun, colocavam dinheiro e apanhavam uma pena vermelha.

O velho Oxalá, dentro do seu palácio, ficou sabendo de tudo que havia acontecido, e antes que esperassem sua punição, as autoras do malfeito fugiram. Oxalá vai então até o palácio de Oxun e fica abismado ao ver tanta riqueza. Ao ver do seu lado aquela que cuidava de suas coisas e sabendo de tudo o que tinha acontecido, jogou-se também nos pés de Oxun: fazendo a Ela saudação, apanhou um ekodidé e colocou bastante dinheiro na vasilha. Oxun lhe ajuda a levantar-se do chão. Depois lhe entrega Omo Oxun. Oxalá, em agradecimento a tudo que lhe fez, diz: “Prometo levar ela de volta para o meu palácio e de hoje em diante nunca hei de me separar desta pena vermelha que é o ekodidé e que será o único sinal desta cor que carregarei sobre o meu corpo”.

Vale destacar na história que resumimos acima, em primeiro lugar, a idade que aparece no mito da mulher que serve a Oxalá. Esta se apresenta como idosa ou, senão, alguém que não tem mais filho, tomando uma de criação. Todavia, o poder das Ajé atua sobre ela, sendo capaz de fazer descer o corrimento menstrual, o que aparece no mito como um desprendimento de sua parte inferior ao fazer esforço para se levantar da cadeira em que foi colocado o feitiço das mulheres invejosas. Outra passagem que merece destaque é a omissão dos orixás em receber a mulher menstruada; depois, a resolução dada por Oxun, a grande mãe; e, por fim, o reconhecimento de Oxalá, ancestral mítico da Criação, sua prostração diante do poder ancestral feminino, manifesto pelo corrimento menstrual, agora transformado em penas de papagaio, símbolo do procriado<sup>12</sup> pela magia de Oxun.

O sangue vermelho – neste caso, o corrimento menstrual – aparece como uma fonte de poder da qual participam todas as mulheres, e que é regulada pelas Agé. Mary Douglas<sup>13</sup> observou postura semelhante na Nova Guiné, ao estudar comunidades onde o poder é pensado segundo o modelo de energia sexual. Vale a pena nos determos neste fato.

Tal como o pavor dos Orixás, no mito do corrimento menstrual, o perigo da poluição sexual pela regra aparece no dia-a-dia do terreiro. Quando menstruada, a mulher é afastada de várias atividades, sendo-lhe proibido participar das oferendas, tocar nas aves a serem sacrificadas, entrar no recinto onde se encontram os *assentamentos* dos orixás, devendo evitar ao máximo ter contato com estes. É-lhe proibido entrar na cozinha e tocar nas comidas. Dela se espera também um resguardo, como não comer peixe de couro, não comer nada que contenha espinho, como o maxixe e o abacaxi, não comer ovos, não tomar banho frio, não lavar a cabeça com água fria, etc.

O professor Vivaldo da Costa Lima destaca a opção de mulheres que já atingiram a menopausa para exercerem a função de Yabassê, para que esta não tenha de se afastar do seu ofício no período em que está menstruada:

*Para a religião do Orixá, aquele período em que a mulher está menstruando ela está se purificando. Aquele sangue significa a sua purificação. Está se livrando das coisas da rua; se tiver marido, deste; enfim de tudo de ruim que vem de fora. Por isso que qualquer coisa que ela pega torna-se impura. (Babalorixá Francisco de Oxun)*

É certo, como mostrou Juana Elbein,<sup>14</sup> que todo desprendimento significa perigo, conota sofrimento dos genitores, efusão de sangue vermelho, implicando represálias. Neste caso, mais ainda, pois permitir que a mulher menstruada participe das ocupações cotidianas do terreiro, ou ainda, que toque nos alimentos, isso seria expor toda a comunidade ao poder das Ajé, um poder que possui duplo significado ao perigo.

Em *Pureza e perigo*, Mary Douglas tenta desenvolver uma das idéias centrais de seu pensamento: por que os refugos físicos – saliva, sangue, urina, pele, fezes, unhas, lágrimas, etc. – podem ser considerados como uma síntese de perigo e poder. Em sua explicação, para que se entenda a poluição do corpo é preciso compreender, antes, as relações estabelecidas na sociedade, “Uma vez que tudo simboliza o corpo e este todo o resto”.<sup>15</sup> Douglas, por sua vez, diz assim: “Qualquer cultura é uma série de estruturas relacionadas que abrangem formas sociais, valores, cosmologia, o todo do conhecimento, e através da qual toda experiência é mediada. Certos temas culturais são expressos por ritos de manipulação do corpo”.<sup>16</sup>

Isto equivale a dizer que, numa sociedade em que esta estrutura social é rigorosamente bem articulada, favorecendo a relação entre homem e mulher, as idéias de poluição sexual nascem a fim de os sujeitarem a seus papéis.<sup>17</sup> A poluição sexual surge nas sociedades em que os papéis sociais não são impostos e o sexo feminino não é submetido ao masculino, onde tal princípio de dominação é questionado.

Quando o princípio de dominação masculina é aplicado para ordenar a vida social, mas é contrário a outros princípios tal como o da independência feminina, ou o direito inerente das mulheres como sexo mais fraco de serem mais protegidas da violência do que os homens, então é provável que floresça a poluição sexual.<sup>18</sup>

Na sociedade yorubá, conforme mostrou Verger,<sup>19</sup> a mulher, mesmo casada, nunca está completamente integrada ao grupo familiar. Gerar filhos consiste numa condição essencial para sua permanência no núcleo residencial, mas, muitas vezes, idosa, ela é abandonada pelo marido em benefício das mais jovens; ou, ainda, deixa sua casa e sai à venda de seus produtos no mercado. Isso não significa que esta mulher possua uma vida marginal, ao contrário, ela ocupa um lugar de vital importância como propiciadora da vida. É por demais conhecida a sua independência graças a esta não-integração na linhagem familiar, o que a leva, mesmo após o casamento, a continuar executando ritos, formas e gestos da sua cultura de origem.

A idéia de poluição no período da menstruação é conhecida em muitos lugares da África. E, certamente, de acordo com Mary Douglas, tal idéia só poderia surgir em sociedades nas quais não se admite as sobreposições de papéis. O que aparece como uma idéia de poluição sexual, desdobrada no discurso do puro e do impuro, diz respeito, na verdade,

a algo que obriga homens e mulheres a cumprirem suas funções. Esta noção de poluição, formulada pela sociedade yorubá, na qual cultura e religião estão imbricados, provavelmente teria se estendido ao culto reaparecido de forma isolada e fragmentada no Brasil.

Aquilo que exclui a mulher de participar de alguns momentos da comunidade e aparece como poluição é o mesmo que a reveste de força, poder que manipulado serve para o bem ou para o mal. Controlando as regras de Omo Oxun, a yalodê livrou a humanidade do desaparecimento e restituiu a harmonia no universo como um todo. Dobrando-se para a mulher e colocando na sua cabeça uma pena vermelha, o princípio criador reconhece como tal o poder feminino de todas *Yami*, de todas as mulheres.

No terreiro, a pena vermelha de papagaio da costa usada em muitos ritos, amarrada na testa ou escondida sob o pano que cobre a cabeça, é a marca de Oxun, símbolo dos nascidos do ventre que pare filhos de todos os tipos. O controle do ciclo menstrual lhe pertence, unindo-a, assim, às feiticeiras.

Como detentora da colher de pau, guardiã da culinária, ofício recebido desde os primórdios dos tempos por todas as mulheres, a Yabassê, de forma especial, tem a função de cuidar das panelas de cada orixá, daí a exigência do seu profundo conhecimento, decorrente de muitos anos de aprendizado, observância e respeito ao silêncio e à criatividade.

### *Corpo fechado*

Ao lado das interdições que recaem sobre o corpo, outras expressões encerram dentro de si uma série de significados. Dentre elas a que afirma: "*tenho o corpo fechado*". O fechamento do corpo diz respeito a um equilíbrio alcançado graças ao relacionamento entre o fiel e os orixás. Fechar o corpo é o mesmo que passar por uma série de prescrições rituais capazes de garantir a sua proteção. Ter o corpo fechado significa ter axé, ter força, força que pode aumentar ou diminuir. É ter poder, sucesso, realizações. Significa estar sadio. O corpo se abre em algumas circunstâncias ou momentos específicos da vida, quando o axé diminui e o corpo fraqueja, o que se expressa na doença.

A concepção do ser humano como deslocamento de matérias ancestrais permite ao povo de santo estabelecer um sistema classificatório de curas e doenças. Isto constitui um dos maiores desafios para as práticas terapêuticas. Roger Bastide, Juana Elbein, Pierre Verger, Monique Augras, Patrícia Birman, Márcio Goldmam, Maria Lina Teixeira Leão e José Flávio Pessoa realizaram estudos bastante elucidativos sobre este assunto. Nos terreiros de candomblé, doentes e doença encontram diagnósticos associados a universos mágicos e religiosos.

Sem dúvida alguma, a doença constitui um dos maiores males que afetam o corpo. No dia-a-dia dos terreiros, ela vai ganhando uma série de interpretações ou sendo decodificada de acordo com cada situação concreta. Ao lado das “doenças de médico”, ou seja, as causadas por vermes, bactérias, vírus, etc., há as chamadas “doenças de santo”, que variam desde um “encosto” – quando se interpreta a enfermidade associando-a à presença de um egum, alguém falecido que teima em permanecer próximo à pessoa – a um castigo por infração de alguma proibição ritual. Há casos, todavia, em que os orixás podem se manifestar por meio de uma determinada enfermidade. Trata-se de um símbolo de eleição. Durante as grandes epidemias de varíola na região do antigo Daomé, muitos doentes feridos por esta doença foram iniciados como sacerdotes do grande ancestral Obaluyiê, considerado o responsável pela disseminação das doenças infecto-contagiosas. Ainda hoje os aleijados, assim como as pessoas corcundas e os albinos, são consagrados a Oxalá, pois, segundo algumas crenças, tais situações surgem no mundo por conta da distração de Ajalá, o ancião que modela o corpo dos seres vivos. Este, além de desatencioso, está vez por outra se embriagando com vinho de palma.

Em linhas gerais, as doenças de pele estão associadas aos orixás Oxóssi e Obaluyiê; Oxumarê é responsável pelo vitiligo; Oxun se ocupa com as doenças de dentro, da barriga, por exemplo; a obesidade é domínio de Xangô; a impotência sexual de Exu; os ferimentos de Ogun; e Oxalá tem a ver com as coisas do coração e com problemas respiratórios.

### *Olori, Ipori e Ipin Ijeun, sobre algumas partes do corpo*

Se é verdade que o corpo é representado no candomblé como um microcosmo, é digno de nota também chamarmos a atenção ao fato de que há partes do corpo que significam o corpo inteiro. Por esse motivo, recebem tratamento especial e são reverenciadas o tempo todo.

Como mencionamos anteriormente, a primeira é a cabeça, chamada *ori*. No *ori* está o destino, caminho de cada indivíduo, chamado de *Odu*. O *Odu* diz respeito às matérias ancestrais das quais a cabeça foi modelada. É, na verdade, possibilidades que os seres vivos trazem consigo. O relacionamento das pessoas no mundo tem a ver com o seu *Odu*, seu caminho. Essas “possibilidades de existência” não podem ser mudadas, mas dirigíveis por meio dos rituais. A expressão: “cada cabeça é um mundo” é bastante expressiva disso. Outro dizer corrente nos candomblés é: “Há vários caminhos: caminhos de vida e caminhos de morte; de paz e de guerra, de desespero e de tranquilidade; de riqueza e pobreza... cada indivíduo o escolhe a sua maneira”.

Olori liga-se diretamente ao Odu, entendido como caminho no mundo a ser trilhado individualmente por cada ser: uma planta, uma cidade, um animal, uma pessoa... É no *ori* que mora o Orixá a que a pessoa foi consagrada. Como se diz: “*Orixá está no Ori*”. E há ainda a expressão: *ori* (cabeça) *shá* (ligação). É através da cabeça que se estabelece uma relação direta com os princípios universais tão bem representados pelas forças da natureza, e ao mesmo tempo com os antepassados, mulheres e homens que nos antecederam. Daí a cerimônia de “dar comida à cabeça”, a que nos referimos anteriormente, poder ser resumida como um momento especial, quando os antepassados da pessoa recebem oferendas especiais em partes específicas do seu corpo. Firmado esse equilíbrio, o orixá pode ser cultuado, “plantado”, como se diz no Ori. Na iniciação, a cabeça, como estamos vendo, é a primeira a ser adorada, e, por fim, quando Iku devolve o indivíduo à sua origem, esta recebe mais uma vez cuidados especiais. O *ori* é um verdadeiro altar sacralizado pelos ritos, daí a interdição de não tocá-la ser uma das mais conhecidas. A cabeça deve ser coberta em algumas ocasiões especiais e receber muitos adornos, em outras.

Liga-se a ela o *iwaju ori* – a testa – que, por sua vez, diz respeito ao futuro. As pessoas, o tempo todo, estão tocando a testa no chão, reforçando a relação que existe entre ela e a terra – *ilé* – ou elevando a ponta dos dedos à testa que antes tocou no chão. Se *iwaju ori* liga-se ao futuro, a nuca liga-se ao passado.

Recebem ainda tratamento especial os olhos (*oju*) que são consagrados ao orixá Ewá; a boca (*enu*) associada diretamente a Exu e Oxalá; a língua (*èdè*); os lábios (*ètè*); as orelhas (*eti*) e o nariz (*imu*).

Depois de Olori, há *Ipori*, literalmente entendido como o “caminho da cabeça”, que fica situado no tórax (*àyà*). Esta parte do corpo é outra que recebe tratamentos especiais nos terreiros de candomblé. Recebe vários adornos, dentre eles os chamados *ojás*, tiras de pano que são amarradas nos iniciados quando seus orixás manifestam-se neles. No dia-a-dia do terreiro, as mulheres protegem esta parte, o tempo todo, com o tradicional pano da costa. Dentro de *Ipori* fica o coração (*okan*), consagrado a Oxalá. Em alguns momentos, Oxalá aparece sobre a forma do próprio coração. No “caminho da cabeça”, encontra-se ainda *ejika*, os ombros.

Abaixo do *Ipori* está *Ipin Ijeun*, responsável pelos alimentos, pelo aproveitamento da comida de que tanto nos ocupamos anteriormente. Fazem parte dele a barriga (*inu*), entendida como tudo o que pode ser considerado “de dentro”: o estômago, o intestino, o fígado, os rins, enfim, todas as vísceras. Esta parte do corpo é consagrada ao orixá Oxun, que, juntamente com as Mães Ancestrais, cuida das entranhas. Faz parte também dele o aparelho reprodutor reverenciado no *okani* – pênis – e na *yamapô* – vagina. Oxun divide assim este poder com Exu.

De acordo com essa classificação, o corpo é dividido em cabeça, tórax e abdômen. Em linhas gerais, o lado direito do corpo (*opa otun*) é consagrado aos antepassados masculinos, ficando o lado esquerdo (*opa osi*) ligado aos antepassados femininos. Estes recebem oferendas especiais nas palmas das mãos (*atewú*) e na planta dos pés (*atêšé*)

Tudo isso constitui, de acordo com a visão afro-brasileira que ainda pode ser encontrada em alguns candomblés de tradição yorubá, aquilo que é chamado de *ara*, literalmente o “corpo”, forma individualizada do barro por Oxalá a partir da matéria trazida pela morte.

### *Cabaças, panelas, quartinhas, talhas, folhas, pedras e tecidos, a representação do corpo nos terreiros de candomblé*

Durante os rituais, o corpo ou sua ausência são representados por várias formas. Em linhas gerais, os utensílios de barro simbolizam diretamente, o que constitui a razão pela qual os assentamentos dos orixás são acompanhados por quartinhas, recipientes de barro pequeno, quartinhão, em tamanho maior, talhas, uma espécie de pote comprido com asas à semelhança das xícaras e dos potes. A cabeça é geralmente simbolizada por cabaças (*igbá*) ou panelas, tigelas, gamelas, entre outras.

Não somente utensílios de barro, mas os feitos de madeira também podem simbolizar o corpo. Estes são presenças obrigatórias no culto de Oxalá e Obaluaiyê, o dono da terra.

Em alguns momentos, as folhas também podem servir para essa representação. As folhas novas do dendezeiro (*Elaeis guinnesis*), desfiadas nos terreiros e que podem ser vistas suspensas nas portas e nas janelas de todos eles, cumprem, entre outras, esta função. Simbolizam o corpo do orixá Ogun, seus filhos e sua descendência, daí seu caráter profílató. Outras folhas que se prestam a esta função é a folha da mamona (*Ricinus Communis L.*) e a da bananeira (*Musa sapentum L.*). O trabalho do babalorixá Cido de Oxun Eyin, publicado pela Editora Arxs, intitulado *Acaçá, onde tudo começou* (2002), apresenta um minucioso estudo sobre a folha da bananeira, associando-a a uma das comidas de maior significado nos terreiros de candomblé, o acaçá. A verdade é que esta pasta feita de milho moído, envolvida numa folha de bananeira, acompanha todos os rituais. O acaçá não representa outra coisa a não ser um corpo que ora pode ser o do próprio orixá, ou o do fiel que o oferta, o de outra pessoa ou o da própria comunidade. Essa propriedade pode ser transmitida às outras comidas rituais.

Uma vez que o corpo representa tudo no universo afro-brasileiro, tudo pode se remeter a ele. Assim, por exemplo, o akará pode ser o corpo do próprio orixá Oyá, e assim por diante. Desta maneira, folhas verdes se alternam com folhas secas, chamadas de palhas, representando a vida e a morte.

Além dessas formas, o corpo é representado pelo *otá*, literalmente “pedra”, que é consagrada aos orixás durante a iniciação. A pedra simboliza o próprio corpo do orixá, e alguns chegam a dispensar outros elementos simbólicos em seus cultos.

Por fim, o corpo é representado por panos e pode estar presente de forma indiferenciada no *alá*, pano branco, símbolo da criação, que cobre Oxalá, o orixá criador, e o acompanha em todos os seus ritos, ora suspenso sobre ele, ora cobrindo o seu corpo, velando a vida e a morte. Os mistérios da transformação são conhecidos somente pelo oleiro incansável que modela corpos o tempo todo. Ou surgem individualizados em tiras de panos (*bantié*) que contornam a cintura do orixá Xangô, símbolo da sua dinastia, ou mesmo nas tiras que constituem a roupa de *Baba egun*, os antepassados.

A palavra *egun* significa literalmente “esqueleto”. Esta noção remete, todavia, à idéia de sustento, de forma, haja vista serem os ossos, responsáveis pela sustentação da carne. Os antepassados voltam ao mundo como um Egun e ganham formas (corpo) por meio de roupas, máscaras rituais elaboradas secretamente de acordo com os preceitos africanos conhecidos apenas pelos membros da sociedade secreta de Egumgun. Na Bahia, pode-se encontrar algumas comunidades na Ilha de Itaparica, que é considerada o centro difusor. É possível ainda presenciar culto a Egun na Grande Salvador, na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, e na cidade de Diadema, no estado de São Paulo.

Egun é a certeza da vida, é a prova de que os que nascem são sempre vivos, portanto, ele representa uma comunidade, é símbolo da coletividade. No culto dos antepassados, o corpo é representado pela roupa. As tiras de pano tornam-se, no momento em que Egun brota do chão, seu próprio corpo, a garantia de sua eternidade. A comunidade está, assim, viva nos antepassados.

O culto de Egun relaciona-se diretamente com o Orixá Oyá. Na África, Oyá é origem do Rio Níger. Um rei Nupe estava em guerra, e, uma vez consultado, Ifá orientou que um pano preto deveria ser achado e rasgado por uma virgem. O rei escolheu a própria filha para isso. A jovem “pegou o pano e rasgou” – *Oya – ela rasgou o pano*. Estirado no chão em duas peças, o pano tornou-se uma água escura que se espalhou em torno daquele reino que passou a ser uma ilha, a Ilha Jebba que ainda hoje permanece no meio do Níger.<sup>20</sup>

*Ode arole lo bi ewa...*

Nascemos e voltamos para Oxóssi, diz o trecho desta canção que, como observam algumas pessoas, canta a vida e a morte. Por ser o orixá Oxóssi a terra virgem, ele é considerado a origem, o princípio e o começo (*Axexê*). Oxóssi, para alguns grupos africanos, significa o grande corpo ancestral. Este pensamento marca profundamente a visão de

mundo dos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, pelo menos os elaborados com elementos jeje-nagô. Todos, assim, somos de Oxóssi, que é a pele que reveste os nossos ossos, acredita-se.

Em suma, para o povo de santo, o corpo é o resultado do deslocamento de matérias ancestrais fornecidas pelos orixás, entendidos como princípios universais, e pelos antepassados, princípios clânicos. Esta integração forma o *ara* – o corpo.

Ao morrer, como o vento que dispersa sobre a terra, como a borboleta que conduz o pólen às flores, Iansã conduz até Olodumaré o sopro da existência, o vento que anima a criatura modelada do barro. Quanto ao corpo, porção retirada da lama, este vai ser também devolvido a ela e integrado aos nossos antepassados, representados por *ilé*, o chão, aqueles que no início deram origem à vida na terra. Desta maneira, cada corpo que é modelado é um ancestral que retorna, não no sentido de uma reencarnação cíclica, mas como continuidade instituída quando Oxalá criou o primeiro ser do barro. Liga-se a este processo de nascimento Obaluaiyê, ancestral da terra, e Nanã, o grande celeiro (lama primordial).

Atribuindo aos africanos a marca de Can, a escravidão destruiu suas famílias e introduziu nos seus corpos uma série de preconceitos; por fim, estabeleceu, pelas chamadas teorias raciais, relações entre características físicas e atitudes mentais. Isso ainda hoje é reforçado por preconceitos e estereótipos imputados nos afro-brasileiros, que, ao longo do tempo, desenvolveram maneiras próprias de ser e estar no mundo.

Estes, ao lado de outros, são alguns desafios que precisam ser vencidos por práticas educacionais que estimulem a auto-estima das pessoas e o orgulho de ser negro numa sociedade que continua negando-os o tempo todo. E seus corpos, entendidos como um microcosmo, devem estar integrados a fim de possibilitar a realização da pessoa no mundo.

*Recebido em agosto/2002; aprovado em agosto/2002*

## Notas

\* Antropólogo, Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP, professor da Faculdade Integrada da Bahia e da Universidade do Estado da Bahia; membro do Núcleo Religião Memória.

<sup>1</sup> DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976, p. 150.

<sup>2</sup> LIMA, V. C. *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1977, p. 83.

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 84.

<sup>4</sup> VERGER, P. *Artigos*. Tomo I. São Paulo, Corrupio, 1992, p. 8.

<sup>5</sup> VERGER, op. cit., 1992, p. 10.

- <sup>6</sup> BEIER, U. *Gelede Masks*. Odú, Ibadan, v. 6, p. 6, 1956.
- <sup>7</sup> VERGER, op. cit., 1992, p. 19.
- <sup>8</sup> Idem, *ibidem*, p. 19.
- <sup>9</sup> SANTOS, J. E. *Os nagôs e a morte*. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 116.
- <sup>10</sup> VOGEL, A. et alii. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1993, p. 105.
- <sup>11</sup> MESTRE DIDI. *Por que Oxalá ua ekodidé*, 1966.
- <sup>12</sup> SANTOS, op. cit., 1986, p. 91.
- <sup>13</sup> DOUGLAS, op. cit., 1976, p. 178.
- <sup>14</sup> SANTOS, op. cit., 1986, p. 184.
- <sup>15</sup> DOUGLAS, op. cit., 1976, p. 150.
- <sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 150.
- <sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 172.
- <sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 150.
- <sup>19</sup> VERGER, op. cit., 1992, p. 23.
- <sup>20</sup> GLEASON, J. *Oyá. Um louvor à deusa africana*. São Paulo, Bertrand Brasil, 1999, p. 58.